

「アジアの中の日本学」構築のために必要ないくつかの視角について

著者	飯田 泰三
出版者	法政大学国際日本学研究所
雑誌名	国際日本学
巻	2
ページ	25-36
発行年	2005-03-31
URL	http://doi.org/10.15002/00022564

「アジアの中の日本学」構築のために必要ないくつかの視角について

飯 田 泰 三

1. 文化接触論ないしacculturation論

アジアの中での日本の思想・文化の位相をトータルにとらえるためには、方法論的には、二つの視点からアプローチしてみる必要があると考える。一つは文化接触論であり、もう一つが古層論（広くは文化成層論）である。

第1の文化接触論とは、文化の展開というものを、時間的変化の面からだけでなく、空間的広がりの中で考えなければならないという理論である。つまり、アジアの他の文化と接触していく中で、日本文化の成立・展開過程を考えるという視点である。それはacculturation（文化接触による文化変容）論といってもよい。

日本の文化は、圧倒的な中国文明からの影響を受けながら展開してきたことは間違いない。列島の古代国家は、中国及び朝鮮半島の動きと密接な関係を持ちながら成立していく（参照、石母田正『日本の古代国家』第1章「東アジアの国際的環境」）。律令制度もまさに中国から移入されたものであり、仏教・儒教も中国から朝鮮の百済・新羅を経由して日本に入ったものである。

それらの制度・文化の移入は模倣から始まるが、しかし、直接そのまま受容するにとどまらず、日本化した形で展開されていく。律令体制下での「摂関政治」の発展、平安朝におけるいわゆる国風文化の展開や、鎌倉新仏教の登場、さらに江戸期儒教の古学派以後の展開などがそうしたものである。つまり日本文化は、〈外来文化の移入→日本化〉という歴史を繰り返して発展してきた。近代国家の成立においても、プロイセンをモデルとした君主制を、意図的に天皇制という日本化した形に変えてしまう。

そうしたacculturationのあり方は、文明中心地からの地理的位置・距離によって、かなり異なった形をとって展開していく。たとえば中華文明という強大な文明に隣接する朝鮮やベトナムの場合は、〈亡国→独立〉の歴史を繰り返しながら、自らの独自性を作り上げていった。それに対して日本の場合は、朝鮮半島を経由して——あるいは直接——中華文明を取り入れ、しかも朝鮮海峡がドーヴァー海峡などに比べ大量渡航が困難であったため、征服されることを免れ得た（古代7・8世紀の東アジアにおける「戦争と内乱の周期」[石母田正]以来、幕末の「黒船」ショックまでは、いわゆる「元寇」が唯一の亡国の危機だった）。丸山真男は前者（朝鮮・ベトナムのケース）を「洪水型」、後者（日本のケース）を「雨漏り型」と表現したことがある。日本の場合には、洪水のように押し流される形ではなく、雨漏りした水がポトンポトンと落ちてくるのに対応するような、余裕を持った形で文明を取り入れ、日本化していったというのである。

またそれは、文化の選択的な受入れということでもあった。たとえば、孟子思想は日本への受入れを拒まれた（『孟子』を積んだ船は沈むという伝説があった）。孟子の教えには有徳者君主思想に基づく「禪譲放伐」の「革命」論があり、徳の有無にかかわらず「万世一系」の天皇が支配する国という思想とは相容れないものであったためである。つまり、中華文明の中心地から適度に離れていたからこそ、そうした選択ができたのである。

他方、ポリネシア・メラネシアなど、文化の中心からさらに遠い地域では、文明自体が届き難く、未開のままで残り、文化人類学の研究対象となることになる。その点、文明の中心から近すぎず、遠すぎず、両者の中間的位置にあって、適度に刺激を受けつつ、選択的に文明を取り入れたのが、日本の位相である（もちろんそれは、交通通信手段の発達と相関関係にあるのであって、ジェット機と電磁波が飛び交う20世紀以降は、そうした距離の違いは意味を失う）。

2. 古層論ないし文化成層論（stratification論）

この文化接触論とセットになる考えが、第2の古層論ないし文化成層論（stratification論）である。たとえば思想史を考えると、その「思想」にはいくつかのレベルがある。頂点には抽象的な理論や学説、その下に、もう少し漠然

とした思想や観念、さらに下層に、ムードあるいは雰囲気のようなもの、そして最下層に、無意識のまま行動様式を支配するモーレス（習俗）がある。（この「上層」「下層」の比喩は、価値的な「上」「下」を意味するものでは決してない。）頂点の抽象的な理論や学説は、外来思想を取り入れ、下層へと降りていく。しかし、外来思想は思想の成層を下っていく間に、既存の古い層から反発を受けて変容していく。その変容のされ方の中に、たとえば「天皇制的なるもの」も残り続けるのである。そうした形で天皇制は、仏教とも、儒教とも、近代国家主義、戦後の民主主義とも結びついた（論理的には、“天皇制社会主義”というものもあり得る。事実、北一輝の「国家社会主義」はその方向を目指したともいえる）。つまり、外から受け入れた文化を修正・変容させるものとして「古層」があるのである。

しかし、そうしたはっきりとした“天皇制的「古層」”が、実体として初めてから日本に存在し、外来思想のすべてを変容させていったと見てよいのだろうか。たとえば古事記には、確かに日本固有のもの、天皇制につながるものもあるが、しかしその大部分は、当時の東アジアに共通する要素でもある。さらに東アジアだけではなく、南太平洋の島々やインドに通じるようなものまである。筆者は、古層の中でも一番古い部分には、仮に“人類学的古層”と名づけるような、ある“普遍的”な層が想定できるのではないかと考えている。その上に、“縄文的古層”、ついで“弥生的古層”があり、さらに“ヤマト的古層”が積み重なる。そのヤマト的古層の段階で初めて、天皇制と結びついた“日本固有”といえる層ができてくる。そのように、古層は何層もあるのではなかろうか。

数年前、日本犬のルーツを探るというテレビ番組があった。日本犬には縄文犬と弥生犬という二種類のルーツがあり、DNA鑑定によってかなりはっきりと分類することができるという。縄文犬はアイヌ犬、沖縄犬、南九州の犬であり、列島の中間には弥生犬の子孫がいる。縄文犬の基本的な特性は、猪や鹿を追う習性を持った猟犬である。その縄文犬の分布は、沖縄からフィリピン、インドネシアへと南へつながっているという。それに対して弥生犬の特性は、猪や鹿を追う猟犬ではなく、鼠を追いかける犬だという。この鼠を捕る犬は、韓国の多島海に今も実在している。

そこで興味深いのは、律令制にある犬養部との関係である。この犬養部の役

割は米蔵の番人である。「倭族」論を展開する鳥越憲三郎によれば、倭族（高床式の住居と米倉「高倉」を持つのが特徴）のルーツは楊子江上流——雲南・貴州・ビルマあたりにある。鳥越はその人々が黄河文明（畑作・騎馬文明）に追われる形で、揚子江河口から山東半島を経て朝鮮半島南部に渡り、そこからさらに日本列島へと、水田稲作文化をもたらししたという。朝鮮と列島の間域に生息する鼠を獲る弥生犬の存在、律令体制における米蔵の番人としての犬養部の存在、そこから日本犬を介した倭族－稲作文化－弥生文化の展開を垣間見ることができる。

3. 天孫降臨神話とニライカナイ、オナリ神

この弥生文化の層は、ヤマト文化・天皇制の層へと続く。弥生文化を展開した稲作農耕民は、太陽と雨を重要視した。たとえば、稲霊^{いなだま}信仰と結びついた太陽神・天照大神神話の存在である。さらにそれを最も象徴的に表しているものが、天孫降臨神話である。その話は、ホノニギ（稲穂がにぎにぎしく咲きわう）という名をもつ太陽神（アマテラス）の孫（生まれたばかりの嬰兒）が、真床御衾（マドコオプスマ）に包まれて豊葦原^{みずは}の瑞穂の国の君主として降臨するというものである。

さらに興味深いのは、この天孫降臨神話と大嘗祭との関係である。大嘗祭では、天皇が即位に際して、新たに作られた悠紀（ユキ）殿、主基（スキ）殿という祭場で儀式をする。その一つが真床御衾にくるまって寝るという所作であり、次に悠紀田、主基田から取れた新米の飯を食べるという儀式である。

西郷信綱は、この大嘗祭の真床御衾にくるまって寝るという所作は、天孫降臨のときに赤子であるホノニギが子宮の羊膜にくるまれて降りてくるという神話の場面の模擬行為であるという。したがって、大嘗祭は、古い王が死に、新たな王の誕生を模倣した儀式であり、即位式として機能していると解釈している。王の即位は、世界中普遍的にイニシエーションの儀式と重なっているとされる。成年式は、子供として死に、大人として再生する儀式であるが、大嘗祭は、文字通り、新たな王が嬰兒として誕生することを模倣した即位儀礼であるというのが、西郷説である。

実はこの弥生稲作文化の層の下には、さらに古い層があったことが考えられる。出雲神話でオオナムチが国づくりをする際、それを助けた神としてスクナビコナが登場する。この神は、小さな神で、常世の国からツル草のサヤで作った舟に乗って流れ着き、国づくりの手助けをした後、今度は粟柄あわがらに乗って常世の国へ飛んで帰っていったという神話である。

これもすでに西郷信綱が指摘していることであるが、この話に表わされている他界観は、沖縄の海上他界・ニライカナイに通じるものがある。沖縄の他界観には、山に神が下りてくるという天上他界・オボツカグラの発想もある。この二つの他界観のうち、水平軸のユートピアであるニライカナイの方が、垂直軸の他界観であるオボツカグラよりも古い観念だとされる。出雲神話のスクナビコナは、まさにニライカナイ的な存在である。そのスクナビコナが協力して“国づくり”を終えた出雲が、高天の原から垂直的に降りてきた神（タケミカヅチ）に“国譲り”し、ついで降臨してきたホノニギの子孫によって支配されるという構造は、興味深い。

つまり、弥生も古い層は縄文的世界（稲作農耕以前の山の民・海の民の世界）につながり、それは沖縄や蝦夷、おそらくトラジャ（インドネシア・スラウェシ島——鳥越によればこれも「倭族」）まで広がる文化の層なのである。そこにはニライカナイ的な水平軸の、いわば人民的ユートピアの観念があった。そして国家を形成していく段階で、王の存在と結びついた垂直軸のオボツカグラ的、天孫降臨的な世界観が発生する（トラジャにも神が降臨したという山があり、竹で屋根を葺いた高床式の遙拝所がある）。さらに王の権威が確立されていくにしたがい、天上高く神（アマテラス、テダ）が祭られていくことになる。出雲神話と天孫降臨神話からは、そのような構造が見えてくる。

以上のような点からも、アジアの中で日本学を考えると、沖縄は重要な位置を占めている。ニライカナイ・オボツカグラ、天孫降臨の話だけではない。たとえば、『魏志倭人伝』が伝える邪馬台国の女王・卑弥呼（ヒ=日のミコ）は太陽を祭るシャーマンであり（アマテラスも古名はオホヒルメであり、日〔太陽神〕のメ〔女、妻〕として、前身は日の神に仕える巫女であった）、実際の政治は「男弟」が司っていた。これは沖縄のオナリ神信仰（王に対するきこえおおきみ聞得大君の存在）につながるものである。またその思考は、天皇制の中にもさいくう齋宮制として残存する。

ヤマトと琉球の関係についていえば、先の稲作文化の伝播経路からいっても、伊波普猷による文化のヤマトからの南漸説と、柳田国男のヤマトへの北進説（「海上の道」）の、双方の要素が存在していても不思議ではないと思われる。いずれにしても、アジアの広がりの中で日本を考えるとすれば、琉球学が「戦略拠点」になり得るといえるのである。

4. 天皇制と古層論

こうして古層は単一のものではなく、何層も重なりあいつつ、天皇制に象徴される古層は折りあるごとに蘇り、生き続けていく。日本の歴史を振り返るとき、天皇制は何度も消滅の危機があった。しかし源頼朝、足利尊氏、織田信長、徳川家康、いずれも自ら王と名乗ることはなかった。

家康は天下統一の後、征夷大將軍に任ぜられて江戸幕府を開く。統一とはいえ、最強最大の戦国大名というだけであり、家康も天皇から委任を受ける形でなければ、他の諸大名から超出した権威を樹立することができなかったのである。しかし天皇に対する家康の態度は、実態は禁中並公家諸法度に見るように、経済的なサポートはせず、権威の象徴としてだけの存在にしたのである。徳川幕藩体制は、完全な形の中央集権的組織ではなく、ある種の価値の分業体制のようなものが存在した。精神的な名誉価値は天皇が、政治権力・武力は幕府以下の武士階級が、そして経済力は商人がそれを握っていたのである。

その徳川幕藩体制が揺らぎ始め、明治維新のいわゆる革命が起こるとき、討幕運動のシンボルとして、もう一度天皇の権威が拾い上げられる。攘夷運動から尊王倒幕運動への展開である。藤田省三が『維新の精神』の中で、天皇が革命のシンボルとなりえた理由を「当時の徳川幕藩体制が天皇を適度に虐待していたからだ」と述べている。「幕府がもっと徹底して天皇の力をそいでいたならば、倒幕のシンボルとはなりえず、また、もっと丁重に扱い、天皇と幕府が一体的存在であったならば、倒幕のとき同時に天皇も倒されていたであろう」と。

しかし一旦大日本帝国憲法が發布されると、天皇はさらに神聖なものとなってしまう。それは教育勅語で補完され、修身教育と結びついた国民道徳運動が繰り広げられ、そして日本は侵略戦争、破局へと進んでいく。敗戦後も、マツ

カーサーは天皇制を廃止すれば日本人が大反乱を起こすのではないかという恐怖感を抱き、それを残すことにする。天皇は現人神たることを否定し、民主主義国家の中の象徴天皇として生き残る。

こうした層をなしている日本文化のどこまでが基層文化〈古層〉なのか。どこから先が付け加わったものなのか。また、どの層が普遍的なものとして現在も妥当なものであり、どの層が特殊な夜郎自大でしかないものなのか。それを「アジアの中の日本学」という視点から、見つめなおす必要があるのである。

5. 「伝統」の多義性

以上の視点を導入するとき、「伝統」と「革新」という問題にも、新たな照明があてられることになる。いわゆる「伝統」とは、当該時期に直接接続する〈古層〉を指すともいえるからである。

通常、「伝統」traditionという概念と、「革新」innovationという概念は、対立概念として用いられる。「伝統」を破壊することが「革新」であり、「革新」を妨げるものが「伝統」である、という風に。しかし、両者の関係は単純ではなく、“「伝統」に帰ろうとする「革新」”とか、“「革新」を可能にする「伝統」”というものもある。したがって、「伝統」という概念は決して自明なものではなく、むしろその多義性を認め、その腑分けをすることから始めねばならない。

宮村治雄は、丸山眞男が論文「日本の思想」の中で多用している「伝統」の語の多義性を整理しつつ、3つの「伝統」概念を取り出して論じたことがある（『丸山眞男「日本の思想」精読』岩波現代文庫）。すなわち、〈P伝統〉（パターンとしての伝統）、〈C 伝統〉（価値的なコミットメントに媒介された伝統）、〈I伝統〉（「土着的indigenous」な文化としての伝統）である。

〈P伝統〉は、“同じパターン・型・様式が繰り返しながら歴史的に持続してきているという事実”についていわれる。それは天皇制の「万世一系」の伝統のように、それを価値的に肯定するものも、否定するものも、容認せざるを得ない事実として語られる。他方、「家父長制」の伝統とか、「男尊女卑」の伝統になると、一定の歴史的時期に支配的なものとしてあったが、今ではもはや失われかけている伝統として、否定的に語られることになる。

それに対して〈C 伝統〉は、「忘れられている伝統を蘇らせる」とか「伝統を守る」という場合のように、“主体的な価値選択によって取り出されてくる伝統”である。極端な場合には、「新しい伝統を作ろう」といういい方にもなる。

第三の〈I 伝統〉は、「外来」と「土着」という発想と結合したもので、“外から新たに入ってきた文化に対して在来の土着のものが伝統を称して対抗しようとするもの”である。しかし、仏教にせよ、儒教にせよ、元来、外来であったものが、ある時期からは伝統化しているわけで、明治期に入ったヨーロッパ文明も、もはや伝統化している。今の日本人は、和服は特別の時しか着ず、ふだんは洋服で過ごしている。

丸山眞男自身も、「伝統」の語の多義性を論じ、その3つの用法について論じたことがある。(『丸山眞男講義録 第四冊』)

〈第1の用法〉－ ある巨大な変化があった時点(“画期”。政治・社会・文化「革命」)を基準として、それ以前を「伝統的」とする場合 [Pre^{プレ}伝統]。たとえば、「明治維新」以前の伝統。敗戦(8・15革命)と米軍占領下の「民主化」によって破壊された伝統。「高度経済成長」による工業化と都市化によって失われた伝統。

いずれにしろ、これは巨大な変化が起こった後のいわば^{レガシー}的定義である。“俳諧の伝統”は正岡子規によって革新された。“民衆の自己武装の伝統”は、秀吉の刀狩りによって断絶した。“寺院の自己武装の伝統”も、江戸幕府以後完全に消滅した。等々

〈第2の用法〉－ 長い歴史を通じて引き続き有力で^{ドミナント}支配的(ドミナント)な潮流あるいは傾向をいう場合 [Domi^{ドミ}伝統]。ここでは歴史的“画期”は問題にならず、歴史的発展の中の、いわば主流と傍流を区別することに力点が置かれる。たとえば儒教には「革命」(易姓革命)思想の伝統があるが、日本にはない。日本仏教における「鎮護国家」の伝統。日本の近代文学における「私小説」の伝統。等々

しかしこの用法の場合、歴史的画期の意識がない所から、ある時代以後現れたものを、古来ある「日本的」伝統とする傾向に陥りやすい。たとえば、葉隠武士道(「武士道は死ぬことと見つけたり」)や近松の「心中もの」にあるような「死の美化」は、江戸期以後の産物で、古代人は全く知らず、古代では生の謳歌が

支配的で、死は穢れでしかなかった。「忠君愛国」の伝統というものも、明治天皇制成立以後の産物で、江戸期の武士は主君に対する忠義の感情は知っていても、「愛国」という観念は知らなかった。

＜第3の用法＞－過去の文化制作物として保存されているものをいう場合
[Mu^{ミュー}伝統]。いわば“博物館的^{ミュージアム}伝統”。現在のわれわれの生活や精神の中に生きて働いているかどうかとは関係ない次元。Zen-Buddhismから、生け花、茶の湯、能、カブキ、等々。フジヤマ・ゲイシャ的な、いわばガイジン向けの伝統。

この次元の「伝統」は本来問題にしなくてもよいものかもしれないが、逆にいえば、天皇制など、この“博物館的伝統”に早くすべきである。古代以来、千年以上も続いている君主制という、世界にも珍しいものがまだあるから（エチオピア皇帝は、天皇制より古い、シバの女王の子孫であったが、それも2～30年前に滅びた）、ちゃんと保存しておいた方がいい、と。

6. 「伝統」と「革新」の関係構造

さて、こういう伝統概念の交通整理を前提として、日本の思想文化史における「伝統」と「革新」の関係構造について論じてみたい。

その場合、さきの〈I伝統〉の問題が出発点になる。つまり、東アジアの中華帝国の端に位置してきた日本の文化は、未開段階から文明段階に入る当初の時点から、外来文明の摂取とそれに対する土着的なものの抵抗という構図で動いてきたからである。そして、通常、「革新」は外来文明受容勢力によって担われ、「伝統」は国粹派の保守勢力と結びついたのである。

しかしながら、外来文明の流入が、高い文明が遅れた文明を圧倒するという形で入ってくる場合、多くは、その先進文明に“征服”されてしまうという形をとる。ローマが、ついでアングロ・サクソンが、ブリテン島に入ってから以後、ケルト文明は痕跡しか残らない。それに対して、ドーヴァー海峡のように容易には軍船が渡れない朝鮮海峡・対馬海峡によって隔てられた日本列島の場合、中華文明の導入によって「革新」を繰り返しつつも、その導入は“主体的な”選択という形をとることができた。

しかも、律令制が導入されても、すぐに「令外官」ができ、遣唐使が中止さ

れると「国風文化」が花開き、中国・朝鮮経由で入ってきた仏教も、早くから「神仏習合」の様相を示し、江戸期の儒教も朱子学に対する古学派の運動が起り、それをステップに「国学」（日本学！）の運動が起こってくる、という風に、たえざる外来文明の受容と、その修正・変容（すなわち「日本化」）の歴史こそが、日本の歴史なのである。いい換えれば、そういう形で自己改革できる「伝統」を、古来日本は培ってきたともいえる。そうした「伝統」をもつ前史があったればこそ、“Western Impact”にも対応できたのであろう。中華文明モデルを西欧文明モデルに乗り換えればよかったのであるから。

とはいっても、その乗り換えは容易なものではなく、「尊皇攘夷」「討幕」から「開国」「文明開化」への道のりは平坦なものではなかった。しかも、それは夏目漱石がかつていったように、基本的に「外発的開化」であって、「内発的開化」に転化するには長い時間を要するのであった（明治末の日本はその余裕がない中で「神経衰弱」になっていると漱石はいった）。そして、「欧化」と「国粹」（「拜外」と「排外」！）の交代を繰り返すのであった。

7. 「アジア」および「東洋」という名称の歴史性について

そもそも「アジア」とは、そこに住む人々の中から生まれ、その人々自らが決定した地理的名称ではない。そうではなくて、ヨーロッパ人が作り出した地球の区分によって与えられた空間の名称なのである（山室信一『思想課題としてのアジア』）。

Asiaの語は、Europeに対する語として、古代ギリシャ語以来存在するが、それはさらに古く、紀元前13世紀末から前9世紀にかけて地中海東部に栄えたフェニキア人が、彼等の国より東方をフェニキア語でaçu（日の出る国）と呼んだことに由来するといわれる。（それに対して、西方をereb〔日の没する国〕と呼び、これがEuropeの語源。ちなみに、ドイツ語では、Abendland〔夕べの国〕が「西洋」を意味する。シュペングラーが1918-1922年に出した『西洋の没落』はこの語を用いる。“Untergang des Abendland”。なお、Morgenland〔朝の国〕は「中東」〔東部地中海沿岸の国々〕を意味する。）

しかし、その「アジア」と呼ばれた地域の人々自身に、自分たちが同じ「アジア人」とあるという意識があったわけではない。あくまでヨーロッパ側から

見ての呼称だったのである。岡倉天心が「アジアは一つ」と叫び、「東洋の覚醒」をいったのは、十九世紀ヨーロッパ帝国主義の侵出に対抗するためには、アジアは一つであらねばならないという、ひとつの“要請”ないし“当為”としてであって、“事実”をいていたのではないのである。

たしかに、インド・東南アジア・中国・朝鮮・日本の間には、文化の伝播と影響関係があった。しかし、その場合の文化伝播ないし影響関係は、同時的(synchronized)なものではなく、大きな時間的ずれを伴ったものだったので、その中の各文化圏相互の閉鎖的独自性は、その伝播・影響によって揺るがされることはなかった。それに対して、ヨーロッパでは古くから文化接触の同時性が成立し、たとえばルネッサンスは、イタリア的現象として始まるが、それは直ちに全ヨーロッパ的現象となった。宗教改革も、ドイツに発したが、全ヨーロッパ的事件として発展した。フランス革命についてはいうまでもない。そこでは「一つのヨーロッパ」が、事実として存在していたのである。

そうした文化的事件の同時性が、アジアにおいて成立するのは、おそらく十九世紀中葉、アヘン戦争以降のことである。それまではアジアには、文化接触ないし文化史的事件の同時性というものは存在しなかった。

たとえば仏教が中国で全盛期に達した隋唐時代(6世紀末～8世紀)には、発祥地インドでは、仏教はバラモン教化し、やがてヒンドゥー教(一部辺境ではイスラム教)の中に姿を没していった。同様に、宋学ないし朱子学(Neo-Confucianism)が日本で講ぜられるようになったのは14世紀ごろからだが、そのころ中国は元が支配しており、さらに日本で宋学が最隆盛期を迎えた17世紀(徳川初期)は、中国は明・清時代で、儒学の主流は陽明学からさらに考証学へと移っていた。

他方、「東洋」の語は、中国語としては、古くは宋書に散見するが、それらは「東海」と同義で、一般的に中国東方の海洋を指し、特に黄海を指した。そして、20世紀になると、「東洋」は中国人が専ら日本を称する語になった。^{トニヤンクエイ}「東洋鬼」、「東洋車」(日本の人力車)、「東洋荘」(日本品を取り扱う商社)、「東洋海味」(日本の海産物)、等。それに対する語である「西洋」は、明代では、西方の大海を意味し、中国の西南岸より南洋諸島を指した。(「東洋有呂宋(ルソン)・蘇祿(スラ)諸国、西洋有暹羅(シヤム)・占城(チャンパ)諸国」といった用法。)清代に

なると、「泰西」「西土」と同義の、ヨーロッパ各国を指す用法が、『紅樓夢』などに見られる。

日本語としては、新井白石が『西洋紀聞』を著したころに、それまでの「南蛮」に替わってヨーロッパを「西洋」と呼ぶ語法が登場し、江戸後期になって、それに対する語として、非ヨーロッパ世界を「東洋」と呼ぶ語法が成立する。たとえば、本多利明が「東洋に大日本島、西洋にエゲレス島と、天下の大世界に二箇の大富国大帝国とならん」(『西域物語』)と述べたようなケースである。そこから、幕末の佐久間象山における「東洋道德、西洋芸術」といったいい方も生まれる。しかし、江戸末期の地図では、今の太平洋が「東洋」と記されており、「西洋」に対する非ヨーロッパ世界を広く「東洋」と呼ぶ用法は、必ずしも一般化していなかった様子がうかがえる。

しかも、明治時代になってからも、たとえば「東洋史」という学問ジャンルは専ら「中国史」を意味し、それは確かに「西洋史」に対するものではあったが、そこから「日本史」＝「国史」は除外されていたのである。これは、宣長以来の「国学」的ナショナリズムと、明治以後の急速な Westernization とが合流することによって生じた事態である。

いずれにせよ、「アジアの中の日本」あるいは「東洋の一国としての日本」という観念は、岡倉天心の著作が登場したころによく一般化した、一つのイデオロギー的要請と結合した観念だったのである。